مطالعات اسلامی: فقه و اصول، سال چهل و هفتم، شمارهٔ پیاپی ۱۰۱
تابستان ۱۳۹٤، ص۱۵۸-۱۳۵

واکاوی معنا و مفهوم اعانه بر اثم در آرای فقهای امامیه*

محمدعلی شیخ الاسلامی
دانشجوی دکتری فقه و مبانی حقوق اسلامی دانشگاه فردوسی مشهد
Email: mohammadali.1367@yahoo.com

چکیده

اعانه بر اثم از جمله قواعدی است که متّکی به دلیل قرآن و روایت و عقل و اجماع است و حجّیت آن خدشه‌ناپذیر است. در حجّت بودن آن تقریبا اختلافی نیست اما مفهوم اعانه بـر اثـم همـواره محـل بحث و نزاع فقها بوده است. آن‌چه در این تحقیق مهم انگاشته شده است بررسی سیر تاریخی و تغییـر و تحولات آرای فقهای امامیه در این باب از ابتدا تاکنون می‌باشد که برای نیل به ایـن منظـور از روش تحلیلی- توصیفی مبتنی بر اسناد کتابخانه‌ای بهره گرفته شده است. با نگاهی به آرای فقها، پی به تشتّت فراوان آن می‌بریم که هریک تعریفی متفاوت از اعانه بر اثم ارائه داده‌اند که قریب به اتّفاق این تعاریف، مستند به فهم عرفی است. در رابطه با چگونگی انطباق مفهوم اعانه بر عرف، ملاک‌هـای مختلفـی ذکـر شده است که بازگشت اکثر آن‌ها به یک ملاک است که شیخ انصاری بهتـر از همـه آن را بیـان نمـوده است و آن، یاری رساندن در مقدماتی است که فایده‌اش منحصر در حرام باشد. در پایان با جمـع‌بنـدی اقوال نتیجه گرفته می‌شود که در صورت قصور فهم عرفی از مسأله، ملاک در صدق عرفی اعانه، قاصد بودن معین است.

کلیدواژه‌ها: فقه، قاعده اعانه بر اثم، مفهوم اعانه بر اثم، شرطیت قصد در اعانه بر اثم، مـدخلیت عرف در مفهوم اعانه بر اثم

*. تاریخ وصول:۱۳۹۲/۱۲/۲۱؛ تاریخ تصویب نهایی: ۱۳۹۳/۰۳/۰۷.

مقدّمه

یکی از مباحث مهمی که در کتب فقهی در بخش مکاسب محرّمه بدان توجه شده، بحث «اعانه بر اثم» است. (انصاری، المکاسب، ١٢٣/١؛ نائینی، منیة الطالب ٢٦/١؛ خمینی، المکاسب المحرّمة، ١٩٤/١) شخص گنهکار گاهی به تنهایی مرتکب معصیت – و یا جرم- شده و گاهی با همکاری دیگران مبادرت به آن نموده است. این همکاری ممکن است به دو صورت باشد: صورت اول دخالت تمامی همکاران در عنصر مادی گناه –یا جرم- است که به آنان شرکا گفته می‌شود. در صورت دوم فرد یا افرادی به تنهایی مرتکب عنصر مادی گناه – یا جرم- شده ولی فرد یا افراد دیگری وی را در ارتکاب عنصر مادی، یاری و معاونت می‌کنند که در فقه اسلامی از این عمل به «اعانه بر اثم» یاد می‌شود. آن چه که اهمیت این قاعده را نزد ما والا می‌دارد؛ آیه شریفه‌ای است که از چنین عملی نهی نموده است.[1] البته در مقابل عده‌ای که استناد به آیه شریفه را از باب بیان حکم اعانه بر اثم می‌پذیرند (خمینی، المکاسب المحرّمة، ١/ ٢١٠؛ شیرازی، ٣/ ٣٤٧)، گروهی دیگر از فقها، آیه شریفه را بیانگر حکم تعاون بر اثم دانسته‌اند نه اعانه بر اثم (ایروانی، ١/ ١٥؛ قمی، ١٣؛ خویی، ١/ ١٨٠؛ فاضل لنکرانی، ٤٤٥/١) و تا منهی‌عنه که اعانه بر اثم است روشن نگردد؛ نمی‌توان تفسیری از آیه شریفه ارائه داد. علاوه بر این اگرچه بحث ما بر سر مصداق‌یابی و ارائه مفهومی روشن از اعانه بر اثم و معصیت است اما به تبع آن می‌توان از محصول آن در ارائه تعریفی از معاونت در جرم نیز بهره برد چرا که جرم، تحت مجموعه اثم می‌گنجد.[2] این قاعده علاوه بر حوزه عبادات (منتظری، ٢/ ٣١٤)، معاملات و حتی جزائی‌ات (ایروانی، ١٦/١) را هم شامل می‌شود. بسیاری از فقها[3] این مبحث را در باب «معونة الظالمین» بیان نموده‌اند که ارتباط این بحث با حوزه فقه سیاسی را می‌رساند؛ بنابراین قاعده مذکور پایه‌های روابط جوامع بشری را محکم‌تر می‌نماید و سبب پویایی و استمرار استوانه فقه می‌گردد، مشکلات قضایی مردم را حل می‌کند و در تنظیم و اعتبار بعضی مواد قانونی موثر و حائز اهمیت است. اهمیت مطلب آنقدر بین فقها بالا بوده که غالب آنان این قاعده را به صورت جداگانه در کتب قواعد فقهی و یا حتّی در کتب فقهی خویش پوشش

١. «...َ تعاونوا عَلَى الْبِرِّ وَ التَّقْوى وَ لا تَعاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَ الْعُدْوانِ»(مائده/٢)

٢. با توجه به رویکردی که بین فقهاء مبنی بر معصیت بودن تخطی از قوانین وجود دارد؛ جرم تحت مجموعه معاصی قرار می‌گیرد. با توجه به این که عمل بر خلاف قانون تضییع حقوق دیگران است و در نتیجه حرمت عقلی و شرعی دارد. تضییع حقوق دیگران نیز منهیّ شارع می‌باشد. (خمینی، ٢/ ٢۴١؛ خوئی، ١/ ٢٣١)

٣. از جمله شیخ انصاری (کتاب المکاسب، ۵٣/٢)، کاشف الغطاء (احکام المتاجر المحرّمهٔ، ١٣٨) مامقانی (غایهٔ الآمال فی شرح کتاب المکاسب، ١٢۵/١)

داده‌اند و فصلی را تحت این عنوان گشوده‌اند و حتّی در کتب اصولی نیز از این مساله استطرادا سخن به میان آمده است. فقها، ابتدا اشاره‌ای به مدارک و مستندات قاعده داشته و با پـرورش و یا خدشه در آن‌ها به نقد یک یک ادلّه پرداخته‌اند. مهم‌ترین بحثی کـه تحـت ایـن عنـوان بیـان می‌شود؛ مفهوم عرفی اعانه بر اثم می‌باشد که چه زمانی اعانه بر اثم صـدق مـی‌کنـد تـا حکـم مستفاد از ادلّه بر آن منطبق شود. اگرچه که تمامی فقها، منبـع درک و فهـم اعانـه را بـه عـرف حواله می‌دهند؛ اما با بیاناتی که ارائه می‌دهند، واضح و روشن می‌گـردد کـه ضـابطه دقیقـی از مفاهیم عرفی بین آنان وجود ندارد. ما در این تحقیق مختصر بر آنیم تـا گـزارش و تحلیلـی از آرای فقها در بیان ملاک و معیار صدق عرفی اعانه بیاوریم. حتّی الامکـان سـعی بـر ایـن شـده است که سیر تاریخی، در بیان این گزارش لحاظ گـردد. بـا توجـه بـه محـدودیت موجـود در مقالات، این پژوهش تنها متعرّض آرای فقهای امامیه در مورد معنا و مفهوم اعانه بر اثم شـده و مباحث جانبی را نپرداخته است.

مدارک و مستندات قاعده

در رابطه با مدارک قاعده به هر چهار منبع استنباطی شیعه استناد شده است. عـلاوه بـر آیـه شریفه «وَ تعاونوا عَلَی الْبِرِّ وَ التَّقْوی وَ لا تَعاوَنُوا عَلَی الْإِثْمِ وَ الْعُدْوانِ»[۱] روایـاتی نیـز عمومـا[۲] و خصوصا[۳] به اعانـه بـر اثـم پرداختـه اسـت. برخـی فقهـا نیـز در مـورد ایـن قاعـده بـه عقـل (اردبیلی،۱۰/۵۵؛ مراغه‌ای ۱/ ۵٦٥؛ طباطبایی، ۸/۱٤٥؛ مکـارم، ٤٤٨) و اجمـاع (مکـارم، ٤٠١؛ مراغه‌ای، ۱/ ٥٦٥؛ نراقی، ۷۵) استناد نموده‌اند؛ اما در این مقاله مجالی برای شرح و بسط بـیش از این نیست. غالب به اتفاق فقها حکم تکلیفی اعانه بر اثم را حرمت می‌دانند. (حلّی، مختلـف الشّیعه، ٥/ ٢٢؛ حلّی، شرائع الاسلام، ۲/ ۳؛ انصـاری، المکاسـب، ۱/ ١٤) اگرچـه در رابطـه بـا حکم وضعی آن بین فقها اختلاف نظر است و برخی قائل به فسـاد و بطـلان چنـین معاملـه‌ای می‌باشند (علامه حلّی، مختلـف الشّـیعه، ٥/ ٢٢) و برخـی قائـل بـه صـحت چنـین معاملـه‌ای می‌باشند. (اردبیلی، ۱۰/ ٥٦)

۱. مائده/۲

۲. قوله صلّی اللّه علیه و آله «من أعان علی قتل مسلم و لو بشطر کلمهٔ، جاء یوم القیامهٔ مکتوبا بین عینیه: آیـس مـن رحمـهٔ اللّـه» (احسـایی، ۳۳۳/۲)

۳. اخبار خاصّه‌ای که در مصادیق مختلفی که اعانه بر آن‌ها صدق می‌کند بیان شده و مورد نهی قرار گرفته است که البته تعداد این روایات نیز زیاد است.

ملاک در کشف معنا و مفهوم اعانه

چنان‌که بیان خواهد شد؛ تمامی فقها که متعرّض این مساله شده‌اند مرجع نهایی برای کشف مفهوم اعانه را عرف می‌دانند و همگی سعی بر این دارند که ضابطه‌ای برای مفهوم عرفی اعانه بر اثم ارائه دهند. تا جایی که گاه می‌بینیم دو فقیه با استناد به عرف دو مفهوم متفاوت از آن برداشت می‌کنند که دقیقا مقابل یکدیگر می‌باشند.[۱]

بحث از عرف به عنوان مرجع تشخیص معنا و مفهوم موضوعات خارجیه در دوران معاصر

۱. موضوعات عرفی به دو بخش تقسیم می‌شوند:

الف. موضوعات عرفی که شارع برای آن حدودی وضع کرده است.

شهید اوّل به نمونه‌هایی از تصرفات شارع در موضوعات عرفی اشاره کرده و دلیل آن را آشکار نبودن این مفاهیم در نظر عرف دانسته است. در نظر شهید مسائلی چون: مقدار کر مرز بلوغ شرعی مقدار مسافت از این گونه است: «الامور الخفیه جرت عاده الشرع ان یجعل لها ضوابط ظاهره ومنه الاستنجاء... و القصر... و العقل.» (شهید اول، ۲۷۸/۱) اموری که حدود آن عادت بر مردم پنهان می‌ماند روش شریعت بر آن است که برای آن حدود و ضوابطی روشن تعیین کند. از آن جمله است: تعیین تعداد سنگ در استنجاء [برای طهارت] و مقدار مسافت برای سفر شرعی و عقل از شرائط بلوغ شرعی. البته در تعیین این موارد و حدود تصرف شارع در موضوعات عرفیه بین فقهاء ضوابط مشخصی وجود ندارد. در موارد بسیار این بحث مطرح است که: آیا تعیین و نظر دادن شارع در موضوعات از باب شارعیت است و تجاوز از گفته شرع جایز نیست و یا نظر شارع به عنوان ارشاد عرف و تعیین مصداق بارز آن است و می توان در مواردی از آن عدول کرد. مسأله تعیین سنگ در استنجاء که شبهه آن را در محدوده تصرفات شرع قرار داده از این گونه است. در نظر بسیاری از فقهاء ملاک طهارت محل است نه تعداد سنگ.

ب. موضوعاتی که شارع در آن‌ها هیچ گونه تصرفی نفرموده و معیار دریافت مفاهیم و تعیین مصداق آن همان دریافت عرف است. پیامبر (ص) و ائمه (ع) نیز در تعیین مفاهیم و بیان مصادیق به عرف رجوع کرده و بر اساس فهم عرفی به تشریع حکم می‌پردازند. شهید اول نیز در تعیین مفاهیم عرفی و فهم شرایط و اسباب و موانع و تعیین مصادیق خارجی اشیاء عرف را ملاک گرفته و در این امور احتیاجی به نصب دلیل از ناحیه شرع نمی بیند. (همان، ۱۵۰) صاحب جواهر در سرتاسر کتاب خود در بیان مفاهیم و تعیین مصادیق خارجی عرف را معیار شناخت آن‌ها قرار داده است و گستره مرجعیت عرف سرتاسر ابواب عبادات و معاملات را در بر می‌گیرد. از جمله در باب تعیین حدود کثرت و قلت کار خارج از نماز نوشته است: «بر تو پنهان نماند که در تبیین مسمای کثرت به عرف و عادت مردم می‌توان اکتفا کرد; چرا که این معیار مورد اجماع است و احتیاجی به نصّ مخصوص نیست.» (نجفی، ۶۰/۱۱) در تشریح این مطلب افزوده است که: «مقصود از رجوع به عرف مراجعه به فهم عرفی در تعیین احکام نیست تا اشکال شود که عرف را به تبیین حکم چه کار، بلکه مقصود از رجوع به عرف استفاده از عرف در صورت و موضوع حکم است؛ و بر این اساس می‌توان در تبیین مفهوم مبطلات نماز چون حدود طول دادن ذکر در وسط نماز، مقدار سکوت، جهیدن و... از عرف متعارف استفاده برد.» (همان، ۶۵)

صاحب جواهر در الفاظ و مصادیق مربوط به قضا و شهادات نیز عرف را مرجع قرار داده است. در تعیین مدعی و منکر بعد از بیان معنای عرفی آن و رد به کارگیری دقت های عقلی در تعیین موضوع از ناحیه برخی از فقهاء نوشته است: «وعلی کل حال فالمرجع فیها العرف علی حسب غیرهما من الالفاظ التی لم تثبت لها حقیقه شرعیه ولاقرینه علی اراده معنی مجازی خاص.» (همان، ۳۷۱/۴۰)

به هر حال مرجع در تعیین مدعی و منکر عرف است بر همان روش و سیاق سایر الفاظی که در آن‌ها حقیقت شرعی به ثبوت نرسید؛ و قرینه‌ای نیز بر معنای غیر ظاهر در آن اراده نشده باشد.

البته قسم سومی را هم می‌توان در نظر گرفت که آن، موضوعات لغویه است. فرق موضوع عرفی و موضوع لغوی این است که موضوع عرفی از مفاهیمی است که نزد عرف استعمال می شود و در عرف رایج و مستعمل است اما منظور از موضوع لغوی مفهومی است که در عرف استعمال نمی‌شود یا اگر هم استعمال می‌شود در غیر معنای سابقش استعمال می‌شود.

گاهی در تشخیص مفاهیم الفاظ و موضوعات، میان عرف و لغت، تعارض واقع می شود. در چنین مواردی عرف مقدّم بر لغت است؛ زیرا حجیت قول لغوی مورد تامل بوده و نزد بسیاری از فقهاء، فاقد دلیل معتبر شرعی است. در حالی که عرف مورد اعتماد شارع است و خطابات او با توجه به فهم عرفی صادر شده است.

است که بیشتر رونق یافته است. امام خمینی در کتاب البیع خویش در این باره می‌فرمایند: «اگر موضوع، برگرفته از دلیل لفظی یا معقد اجماع باشد؛ برای تشخیص آن، باید بـه عـرف رجـوع کرد.» (خمینی، کتاب البیع، ۳۸/۱) بنا بر این تعریف اگر مدرک قاعده را آیات و روایـات و یـا اجماع بگیریم؛ در تبیین معنا و مفهوم اعانه باید به عرف مراجعه نمود.

نائینی در فوائد الاصول می‌گوید: «هیچ اشکالی در این نیست که مرجع در مفـاهیم الفـاظ و مدلول‌های آن، فقط عرف است؛ چه این عرف، موافق لغت باشد چه مخالف آن. اگر عرف عام بر خلاف لغت باشد، لغت هیچ اعتباری ندارد. الفاظ به حسب آن چه در اذهان اهل محـاورات مرتکز می‌شود منصرف به مفاهیم عرفی‌اش می‌باشد.» وی سپس در ادامه متـذکر مـی‌شـود: «در تشخیص موضوعات خارجیه، باید به عرف رجوع کرد.» (فوائد الاصول، ٥٧٤/٤)

امام خمینی در کتاب البیع در مورد چگونگی مرجعیت عرف معتقد اسـت: «بـه طـور کلّـی بررسی کبریات و تشخیص مصادیق (صغریات) در گرو عـرف اسـت.»(خمینـی، کتـاب البیـع، ۲٥٨/١)

اگر مبنای حرمت را حکم عقل به قبح تهیه اسباب و مقدّمات معصیت بگیریم پس در ایـن صورت باید دیدگاه عرفی در صدق مفهوم اعانه را کنار بگـذاریم و تفصـیلاتی کـه بیـان شـده دیگر به کار نمی‌آید زیرا حکم عقل تخصیص بردار نیست. حکم عقل قبح تهیه مطلـق اسـباب معصیت است. حکم عقل هم از تحصیل شرائط و اسباب معصیت به مطلـق آن چـه دخیـل در معصیت است–مثل اخذ عشر از تاجر– سرایت نمی‌کند. اگر مستند حکم حرمت اعانه بـر اثـم، آیه شریفه باشد در این صورت مفهوم عرفی اعانه بر اثم مـراد خواهـد بـود. (مجلـه فقـه اهـل البیت، ۱۱۱/۷)

مفهوم عرفی اعانه بر اثم در دیدگاه فقها

در لغت «معاونت» یا «اعانت» از ریشه عون به معنای یاری، دستگیری و پشتیبانی، جمع آن اعوان می‌باشد. (ابن منظور، ٤٨٤/٩؛ عبدالرّحمن، ۲۲۲/۱) اثم نیز در لغت به معنای گناه اسـت یعنی عملی که حلال نباشد. (ابن منظور، ۱۲/ ٥) البته علماء علم لغت، مراد از اثم را گناه عملی در مقابل گناه قلبی مانند حسد می‌دانند. (طریحی، ٦/ ٥) بنابراین در رابطه با گناه قلبی اعانه بـر اثم صدق نمی‌کند.

پیش از بیان کلام فقها در این زمینه لازم به ذکر است که مراد از معین، شخصی اسـت کـه

با مساعدت خویش، زمینه را برای تحقّق اثم و معصیت فراهم می‌سازد. معان نیز کسی است که فاعل فعل حرام است که از سوی معین برای این عمل، مساعدت شده است و معان علیه همان اثم و معصیت است که در جهت تحقّق آن، مساعدت و مباشرت صورت گرفته است.

اوّلین کسی که به این قاعده استدلال نموده است شیخ طوسی در کتاب مبسوطش می‌باشد که در آن جا به حرمت اعطاء زکات به فقیر عصیانگر و گنهکار فتوا داده است که دلیلش حرمت اعانه بر اثم بوده است. (طوسی، المبسوط فی فقه الامامیه، ۲۵۱/۱) نظر ایشان مطلق است و هیچ اشاره‌ای به این ندارد که قصد معصیت باشد یا خیر بلکه مطلقا حکم به حرمت داده است.

محقّق حلّی در شرایع نیز در کتاب التجاره به هنگام شمارش انواع مکاسب محرّمه، حکم به حرمت هر آن‌چه منجر به مساعدت و یاری رساندن به حرام شود؛ داده است؛ مانند فروش سلاح به دشمنان دین (حلّی، شرائع الاسلام، ۳/۲)

شهید ثانی در مسالک ذیل کلام ایشان، دشمنان دین را به مسلمان و کافر تعمیم داده و دلیلش استناد به این قاعده بوده است. البته ایشان پس از این، قیدی را نیز اضافه نموده است و آن این که تنها زمانی حرام است که قصد مساعدت داشته باشد یا در حال جنگ و یا آمادگی برای جنگ باشند. (شهید ثانی، مسالک الافهام، ۱۲۳/۳)

علّامه حلّی در مختلف پس از بیان حکم ابن ادریس به جواز فروش چوب به کسی که از آن بت و صلیب می‌سازد می‌فرماید: «به نظر ما مشتمل بر مفسده است پس حرام می‌باشد؛ زیرا اعانه بر منکر می‌باشد.» (علامه حلّی، مختلف الشّیعه، ۲۲/۵) همچنین در تذکره به خاطر اعانه بر معصیت بودن آن، حکم به حرمت وقف بر کلیساها، کنیسه‌ها و آتشکده‌ها داده است. (حلی، تذکره الفقهاء، ٤٢٩)

محقّق اردبیلی در زبده البیان در تفسیر آیه اعانه بر اثم، اعانه را در جایی صادق می‌داند که یا قصد باشد یا این‌که عرفا عنوان اعانه صدق کند مثل جایی که ظالمی از شخصی چوب می‌خواهد تا دیگری را بزند؛ در این‌جا صرف اعطاء چوب توسّط معین صدق می‌کند که اعانه محقّق شده است ولو معین، قاصد بر این امر نباشد. (اردبیلی، ۲۹۸) اگرچه چنین تعریفی تا زمان محقّق اردبیلی سابقه نداشته اما با کمی دقت می‌توان متوجه شد که کلام ایشان تا حدودی برگرفته از بیانی است که شهید ثانی در مسالک آورده است و قبلا بدان اشاره شد. ایشان اعانه بر اثم را که محقّق در بیع سلاح به دشمنان دین صادق دانسته است؛ در صورتی وارد دانسته

که شخص، قصد اعانه داشته باشد یا دشمن در حال جنگ و یا آمادگی بـرای جنـگ باشـد. در حال جنگ یا آماده بودن دشمن برای جنگ همانی است که محقّق از آن، تعبیر به صدق عرفـی نموده است. مثالی که ایشان نیز می‌زند مویّد کلام ما است؛ زیرا اعطاء چوب به ظالمی که همه شرایط برای او فراهم است تا دیگری را بزند مانند اعطاء سلاح به دشمنی است که آماده جنگ است و دیگری برای او سلاح می‌فرستد؛ بنابراین اگر هم نگوییم که کـلام محقّـق همـان کـلام شهید است؛ می‌توان گفت که برگرفته از آن می‌باشد.

محقّق کرکی در بحث وقف به مناسبتی می‌گوید اعانه بر اثم حرام است اما تعریفی از اعانه به میان نمی‌آورد. البته مثالی که ایشان در این باب می‌آورد به نوعی قاصد بـودن را مـی‌رسـاند: وقف برای کمک به زنا کاران و وقـف بـرای راهزنـان. (کرکـی، ٤٧/٩) ضـمن ایـن کـه شـیخ انصاری از ایشان به عنوان اولین فقیهی نام می‌برد که قائل به مـدخلیت قصـد در مفهـوم اعانـه می‌باشد. (انصاری، کتاب المکاسب، ۱۳۲/۱) البته می‌توان در کلام شیخ خدشـه وارد سـاخت؛ زیرا ثابت شد که پیش از محقّق ثانی، شهید ثانی معتقد به اعتبـار قصـد در مفهـوم اعانـه بـوده است. اگرچه که ایشان صراحتا مفهوم قصد را وارد در عنوان اعانه ندانسته است مگـر ایـن کـه گفته شود مراد شیخ از این بیان این بوده است که محقّق ثانی اولین کسی است که قصـد را بـه تنهایی دخیل در عنوان اعانه می‌داند که البته این توجیه بعید است زیرا به نظر می‌رسد که شـیخ یا به عبارت شهید ثانی در مسالک دسترسی نداشته و یا آن را به عنوان تعریفـی از اعانـه قبـول نداشته است.

سبزواری در مهذّب، در مبحث تروک احرام، پس از حرام دانستن صید حیوان بـرّی؛ اعانـه بر چنین صیدی را نیز حرام دانسـته البتـه بـه شـرط آن کـه معـین، قصـد صـید داشـته باشـد. (سبزواری، ۱۳۷/۱۲)

صاحب ریاض در بحث فروش سلاح به دشمنان دین، حکم حرمت را مخـتصّ بـه جـایی می‌داند که قصد اعانه باشد و در غیر این صورت حرمتی قائل نیست. (طباطبائی، ١٤٤/٨)

نراقی در عوائد الایام، برای اولین بـار ضـابطه دیگـری را در تحقّـق مفهـوم اعانـه، شـرط می‌داند. ایشان ملاک در معصیت و حرمت را عمل معین به قصد معصیت می‌داند چه معان‌علیه در خارج محقّق شود چه نشود؛ در حالی که مـلاک در تحقّـق اعانـه را عمـل معـین بـه قصـد معصیت به اضافه وقوع معان علیه در خارج می‌داند. (نراقی، ۷۹) وی معتقد است اگر کسی بـه

قصد حرام فعلی را مرتکب شود عملش از بابت قصدش حرام بوده حال اگر آن چه که وی بـر وقوع آن اعانه کرده است واقع شود حرمتش از بابت اعانه بر اثم خواهد بود. (همان، ۷۹)

صاحب عناوین نیز ضابطه در مفهوم عرفی اعانه را یکی از این دو چیز می داند: ۱. قصد و نیت ۲. فعل و عملی که آنقدر به اعانه نزدیک است که جزء آن به شـمار مـی‌رود. اگرچـه کـه شخص معین، قاصد هم نباشد. مثل وزراء، عمّال و جنود ظلمه که اگرچه قصد اعانه بر معاصی را ندارند امّا صرف حضورشان در حکومت ظلمه موجب شوکت آنان خواهد بود. ایشان سپس بیان می‌دارند که در حرمت این فعل – اعانه بر اثم– تحقّق معان‌علیه در خـارج شـرط نیسـت. سپس می‌فرمایند البته ممکن است گفته شود در اینجا که اثـم در خـارج محقّـق نشـده اسـت؛ حرمت آن از جهت دیگری غیر از اعانه است لیکن در نهایت این احتمال را ردّ می‌کند. (همان، ٥٦٨/١)

در مفتاح الکرامه پس از نقل کلام محقّق ثانی در مدخلیت قصد در عنوان اعانه آمده اسـت که این کلام محقّق متـین اسـت زیـرا سـیره مسـتمرّه حـاکی از معاملـه مسـلمانان در طعـام و نوشیدنی‌شان با کفّار حتّی در ماه رمضان است با این که آن‌ها علم به این دارند که کفّار از ثمن به دست آمده در اکل و شرب در این ماه استفاده می‌کنند با این که روزه نگرفتن در ماه رمضان حرام است. (عاملی، ۱۲۸/۱۲)

صاحب جواهر عنصر قصد را داخل مفهـوم اعانـه دانسـته و بـا آوردن امثلـه دیگـر نشـان می‌دهد که صرف علم، نمی‌تواند محقّق مفهوم اعانه باشد. (نجفی، ۳۲/۲۲)

شیخ انصاری در مکاسب محرّمه مفصّل‌تر از باقی فقها به این بحث پرداختـه اسـت. ایشـان ابتدا گزارشی از آرای فقها در این زمینه بیان کرده و سپس با نقّادی یک یک آرا، نظر خویش را بیان می‌دارد. ایشان در دو جا ضابطه برای مفهوم اعانه بیان می‌دارد. ابتدا می‌فرماید که حقیقـت اعانه بر چیزی عبارت است از فعل، به قصد شیء (حرام) چه این که در خارج واقع شـود چـه نشود. (انصاری، کتاب المکاسب، ۱۳۳/۱) ایشان سپس معیار دیگری برای صدق عرفـی اعانـه می‌آورد که در آن، قصد دخیل نمی‌باشد. ایشان با تفاوت قائل شدن بین مقدّمه‌ای کـه منحصـر در رسیدن به حرام است و مقدّمه‌ای که چنین نیست می‌فرماید آن مقدّمه‌ای که فایده و منفعتش عرفا در حرام است؛ اعانه بر آن، اعانه بر حرام است؛ مانند رساندن چوب به دست ظـالم بـرای زدن دیگری در حالی که وی برای چنین کاری چوب، طلب می‌کند. یا رساندن جام و ظرف به کسی که برای نوشیدن شراب، طلب جام می‌کند؛ اما اگر مقدّمه از مقدّماتی نباشد که فایـده‌اش

منحصر در حرام باشد در این صورت عمل معین، مصداق اعانه نمی‌باشد... مانند این که معین خمر را به ملکیت خمّار در آورد که در این جا منفعت تملیک عرفا منحصر در خمر نیست حتّی نزد خمّار. (همان، ۱۴۰/۱)

وی چند سطر بعد در مقام نتیجه می‌گوید اگر بتوان موارد اعانه را از عرف تشخیص داد که همان، مفهوم اعانه است و در آن، اعانه صدق می‌کند. امّا اگر از رای عرفی آگاه نبودیم؛ ظاهر این است که قصد معین در صدق معنای اعانه دخیل است. (همان، ۱۴۱/۱)

کاشف الغطاء در بحث وصیّت به معصیت، کلامی دارند که مشعر بر این است که ایشان قصد را در تحقّق اعانه لازم و دخیل می‌دانند. ایشان می‌فرماید وصیّت به معصیت و هر آن چه که اعانه بر اثم تلقّی می‌شود صحیح نمی‌باشد. سپس مثال می‌آورد: مثل وصیّت به فاسقی که برای معصیت طلب یاری می‌کند و یا وصیّت نسبت به ظالمی که برای ظلمش یاری می‌طلبد. (نجفی، تحریر المجله، ۵۹/۲) این‌که ایشان در مثال‌هایش در مورد معان، واژه «یستعین» را می‌آورد معلوم است که کسی که در مورد حرامی یاری می‌طلبد و دیگری به او یاری می‌رساند؛ قطعا عمل معین همراه با قصد می‌باشد و الاّ نیازی نبود که ایشان یاری طلبی معان را بیان نمایند.

رشتی در تعلیقش بر مکاسب در مسأله تشبیب، جنبه حرمت آن را از ابعاد مختلف بررسی می‌کند. ایشان یکی از ابعاد حرمت تشبیب را اعانه بر اثم می‌داند؛ البته در صورتی که به قصد تحریک شهوت فاسقان باشد. (رشتی، ۵۰۶)

مامقانی در شرح مکاسب، از قول محقّق حلّی تحقّق اعانه بر اثم را در بیع سلاح به اعداء، منوط به یکی از این دو چیز می‌کند: ۱–قصد اعانه از سوی معین ۲–قیام به حرب از سوی اعداء، به طوری که با اعطاء سلاح، اعانه صدق کند. (مامقانی، ۵/۱) ایشان بعد از ذکر این مطلب می‌فرماید: «وبه یتحقّق الاعانه» ضمن این که کلام ایشان بسیار مشابه کلام شهید ثانی است؛ هم صدا با شیخ انصاری نیز می‌باشد که یا قصد را در تحقّق اعانه شرط می‌داند و یا این‌که بگوئیم عمل معین منحصر در فعل حرام است زیرا فروش سلاح به دشمنی که در حال قیام حرب علیه مسلمانان است فایده‌اش منحصر به همان حرب علیه مسلمانان است. ایشان با انتقاد از محقّق اردبیلی که معیار را در مواردی که معین قاصد نباشد، صدق عرفی می‌داند می‌گوید در این موارد باید ملاک و مناط صدق عرفی واضح و روشن شود. ایشان به مثال محقّق در مورد صدق عرفی اشکال گرفته که در آن‌جا وقتی شخص چوبی را به ظالمی می‌دهد

که مظلومی را بزند عرف می‌گوید که معطی قاصد بوده است؛ حال اگر او عذری آورد که غافل بوده دیگر عرف او را معین بر اثم نمی‌داند. (همان، ۵۸/۱) وی در پایان نظر عرف را جدای از قصد اعانه، وقوع معان علیه در خارج می‌داند؛ زیرا عرف در صورت عدم وقوع معان علیه حکم به عدم صدق اعانه می‌دهد. طبق این بیان، عرف در این مواقع نمی‌گوید «اعان» بلکه می‌گوید «اراد اعانته علیه». (همان، ۱/ ۵۸) پس می‌توان گفت ایشان نیز در تحقّق اعانه علاوه بر قصد معین به صدور حرام، وقوع معان علیه در خارج را نیز شرط می‌داند.

سیّد یزدی پس از نقل کلام شیخ، قول به صدق اعانه با وجود علم معین می‌دهد؛ ولو این که قاصد نباشد. ایشان با فرق گذاشتن بین قصد و حبّ می‌فرماید که با وجود علم، قصد نیز همراه خواهد بود. (یزدی، ۷/۱)

میرزای شیرازی نیز در مباحث فروش عنب به خمّار و فروش سلاح به دشمنان دین، قصد معین را در تحقّق اعانه شرط می‌داند. (شیرازی، ۵۰/۱)

ایروانی در تحقّق اعانه بر اثم، علم معین به صدور حرام از سوی معان را شرط می‌داند و برای قصد، مدخلیتی قائل نیست زیرا اعانه را از عناوین واقعیه می‌داند نه از عناوین قصدیه. البته ایشان در تحقّق اعانه وقوع معان علیه در خارج را شرط می‌داند. (ایروانی، ١٤– ١٥) بنا بر نظر ایروانی اعانه عبارت است از مساعدت دیگری با انجام مقدّمات فاعلی فعل او نه مطلق هر مقدّمه‌ای که شامل مقدّمات مادیه نیز می‌شود؛ به همین جهت است که تجارت تجّار و اخذ عشر از آنان اعانه بر اثم تلقّی نمی‌شود. (همان، ۱۵)

میرزای نائینی در مدخلیت و یا عدم مدخلیت قصد، در صدق معنای اعانه قائل به تفصیل شده است. ایشان با بیان ضابطه‌ای بیان می‌دارد که هر فعلی که می‌تواند مقدّمه حرام شود در صورتی که از آن فعل قصد صدور حرام از غیر باشد؛ آن عمل مصداق اعانه است و اگر از آن فعل قصد صدور حرام نشود؛ مصداق اعانه نخواهد بود و اگر فعل معین آخرین جزء از سلسله مقدّمات موجبه حرام باشد به طوری که به محض وقوع آن، حرام انجام خواهد شد؛ در این صورت فعل معین حتّی بدون قصد، مصداق اعانه بر اثم خواهد بود. (نائینی، منیه الطالب، ۲۷/۱) در واقع این تفصیلی است بین مقدّمات قریبه و بعیده و شاید بتوان آن را این گونه تعبیر نمود که مراد از مقدّمات قریبه که بدون دخالت قصد، محقّق مفهوم اعانه می‌باشد؛ همان مقدّماتی است که فایده‌اش منحصر در حرام می‌باشد و بازگشت آن هم به ملاکی است که شیخ ارائه داده بود.

آقای خوئی با نقل اقوال مختلف در مورد مفهوم اعانه، وجیه‌ترین اقوال را معتبر دانستن وقوع معان‌علیه در خارج دانسته و قصد و علم را در تحقّق اعانه دخیل نمی‌داند. (خوئی، ۱۷۶/۱) وی با ردّ دخالت علم و قصد معین در تحقّق مفهوم اعانه؛ در تایید کلام خود اشاره‌ای به مفهوم اعانه در لغت و همچنین آیات و روایات دارد و نتیجه می‌گیرد که در کلام عرب و لسان شارع و معصومان در جایی که یاری رساندن بدون قصد بوده از واژه «اعانه» استفاده شده است؛ بنابراین عدم قصد در این مفهوم لحاظ شده و این، خود حاکی از این است که علم معین نیز به فعل معان تاثیری در صدق عمل معین بر اعانه ندارد. (همان، ۱۷۸/۱)

طبق نظر امام خمینی در این زمینه، بسته به این‌که مستند حرمت اعانه را چه بگیریم؛ معنایی که از آن لحاظ می‌شود متفاوت خواهد بود. اگر مبنای حکم به حرمت، قبح تهیه اسباب معصیت باشد؛ دیگر موضوع حکم عقل، عنوان اعانه بر اثم نمی‌باشد؛ اما اگر مستند حکم، آیه «ولا تعاونوا علی الاثم و العدوان» باشد؛ بحث در مفهوم عرفی اعانه بر اثم خواهد بود. (خمینی، المکاسب المحرمه، ۲۱۰/۱)

ایشان در رابطه با عنصر قصد؛ اقرب را اعتبار آن، در صدق مفهوم اعانه می‌داند؛ زیرا ظاهر از اعانه شخص بر چیزی این است که بر تحقّق آن شیء مساعدت کند و پشتیبان فاعل آن فعل باشد و این هم زمانی صادق است که معان را در رسیدنش به تحقّق آن شیء کمک کند. (همان، ۲۱۲/۱)

با توجه به دیدگاه مقاصد الشریعه‌ای امام، وی مساله را از زاویه‌ای دیگر نیز مورد بررسی قرار داده و می‌فرماید شارع مقدس با نهی از اعانه بر اثم، ریشه کن کردن ماده فساد و منع از شیوع اثم و عدوان را خواسته است. در این‌جا تحقّق هدف دورتر و مهم‌تر که همان ریشه‌کنی ماده فساد است را خواسته است. سپس ایشان در پایان با تعمیم حکم، قائل به حرمت تهیه اسباب معصیت برای کسی است که اهتمام به آن دارد؛ چه همراه با قصد معین باشد چه نباشد، چه معان‌علیه در خارج واقع شود و چه نشود. ایشان مویّد کلامشان را قبح عقلی چنین عملی می‌دانند.[۱]

تبریزی در ارشاد الطالب معتقد است که جای هیچ شکی نیست که اعانه بر اثم در صورتی صادق است که حرام از غیر صادر شود؛ زیرا در غیر این صورت دیگر اعانه بر اثم معنی نخواهد داشت بلکه عناوین دیگری مثل تجرّی خواهد آمد. (تبریزی، ۹۲/۱)

---

۱. البته واضح است که ایشان تصرّفی در مفهوم عرفی اعانه نکردند و تنها با دیدگاه مقاصد الشریعه‌ای خود، حکم حرمت را تعمیم بخشیدند.

فاضل لنکرانی، وقوع معان‌علیه در خارج را شرط اساسی صدق اعانه بیان می‌دارد و می‌نویسد اگر کسی دیگری را در رسیدن به قصد اثم و معصیت یاری رساند ولی در خارج محقّق نشود به هیچ عنوان، اعانه صدق نمی‌کند اگرچه که ممکن است از جهت دیگری چون تجرّی، فعل معین محکوم به حرمت شود. (فاضل لنکرانی، ٤٥٣) وی سپس در آخر کلام با بیان این‌که آن‌چه بیان شد در مقام تحدید ضابطه عرفی بود، می‌گوید در تحقّق اعانه یکی از این دو چیز -به نحو مانعة الخلوّ- در مواردی که نصّی بر حرمت آن از جهت اعانه نیست؛ شرط است: ١- قصد ترتّب فعل حرام؛ به این معنی که غرض از فعل و ایجاد مقدّمه، ترتّب حرام و وقوع آن در خارج باشد. ٢-فعل مشرف بر حرام باشد و عمل معین مکمّل علّت تامّه تحقّق حرام باشد به طوری که عرفا اعانه صدق کند اگرچه که معین قصد ترتّب حرام را نداشته باشد. (همان، ٤٥٧)

آقای منتظری با اشاره به کلام محقّق ایروانی که اعانه را از عناوین قصدیه ندانسته است می‌فرماید اگرچه که اعانه از عناوین قصدیه نیست اما این به معنای عدم مدخلیت قصد در عنوان اعانه نیست بلکه از عناوین قصدیه نبودن اعانه به معنای عدم توقف صدق اعانه بر قصد عنوان اعانه است و این منافاتی ندارد که در تحقّق عنوان اعانه، قصد به ترتّب حرام از سوی معان لحاظ گردد. (منتظری، ٣١٨/٢) پس وی نیز قاصد بودن معین را در تحقّق اعانه شرط می‌داند هرچند مدخلیتی برای وقوع معان علیه در خارج قائل نیست (همان، ٣١٨/٢)

برخی از معاصران معنای اعانه را چیزی غیر از معنای لغوی آن-یعنی مساعدت-نمی‌دانند و فهم عرفی را نیز منطبق بر آن می‌دانند. (تبریزی، ٩٢) تبریزی صدق عرفی را در صدق عنوان اعانه کافی می‌داند ولو اینکه معان‌علیه در خارج واقع نشود و حتّی قصدی در کار نباشد. ایشان حتّی پرداخت عشر به عمّال ظلمه را نیز از مصادیق اعانه می‌داند که البته برای آن، حرمتی قائل نیست؛ بنابراین ایشان مفهوم وسیع‌تری از اعانه ارائه می‌دهد که هم شامل حکم حرمت و هم غیر حرمت می‌شود. همچنین در مواردی که علم به وقوع حرام از سوی معین نسبت به معان باشد اعانه صدق می‌کند چرا که به فرموده ایشان علم، از قصد جدا نمی‌باشد و در حقیقت این قصد است که در چنین حالتی از علم منتزع می‌شود. ایشان در پایان در مقام نتیجه‌گیری می‌گوید در هرجا که عرف، مصداق اعانه بودن را احراز کرد، اعانه صدق می‌کند وگرنه در صدق اعانه قصد معین مدخلیت دارد. (همان، ٩٤)

فقیه معاصر، مکارم شیرازی برای بررسی مفهوم اعانه ابتدا آن را ذیل عناوین قصدیه می‌گنجاند و بیان می‌دارد که همیشه در صدق مفهوم اعانه، قصد دخیل است. ایشان در این باره می‌فرمایند که اعتبار قصد در مفهوم اعانه نه به خاطر این است که جزء عناوین قصدیه است بلکه علّت در این است که نسبت فعل اختیاری به فاعل آن، زمانی است که فاعل، قاصد آن فعل نیز باشد. همچنین بنا بر نظر ایشان در صدق اعانه لازم است که مقدّمه‌ای که معین ایجاد می‌کند از مقدّمات قریبه باشد؛ یعنی این طور نباشد که بین فعل معین و فعل معان، واسطه‌های مختلفی باشد. مثل این‌که شما انگور را به کسی بفروشید سپس او دانه‌های انگور را بکارد و انگور به دست آمده را بفروشد تا دیگری از آن، در تولید خمر بهره ببرد. در این‌جا فعل معین اوّلی نمی‌تواند مصداق اعانه بر اثم باشد. دلیل ایشان برای این مدّعا صحّت سلب عنوان اعانه در مقدّمات بعیده است. وگرنه با علم اجمالی به این که افعال ما می‌تواند مقدّمه باشد برای فعل حرام –بعد از چندین واسطه– باید در مورد آن‌ها اعانه صدق کند. شرط سوّم ایشان برای تحقّق اعانه این است که معان‌علیه در خارج تحقّق یابد؛ زیرا در صورتی که تحقّق نیابد دیگر اثمی نیست که اعانه بر آن، صدق کند. شرط چهارم نیز طبق دیدگاه ایشان این است که معین قصد ایجاد مقدّمه را داشته باشد نه این که از فعل او چیزی صادر شود که مقدّمه برای حرام باشد. (مکارم شیرازی، ۱۱۱–۱۱۳) پس وی تفصیل جدیدی ارائه نموده که برخلاف نظر مرحوم امام دایره اعانه را بسیار ضیق می‌کند زیرا قصد و مقدّمه قریبه بودن، تحقّق معان‌علیه در خارج و قصد ایجاد مقدّمه را باهم شرط می‌دانند

قمی در مورد مفهوم اعانه معتقد است در تحقّق آن علم معین به معصیت و حرام شرط نیست و بر فرض اشتراط، انگیزه و قصد در تحقّق مفهوم اعانه دخیل نیست. دلیل وی صحّت حمل اعانه بر چنین مواردی است که البته عرف هم ناظر به این معنی است. (قمی، ۱۲) ضمن این که وی تحقّق معان‌علیه در خارج را نیز شرط در صدق مفهوم اعانه نمی‌داند (همان، ۱۲) پس وی در واقع همان صدق عرفی را ملاک می‌داند.

روحانی نیز بر این باور است که با رجوع به مواردی که قصد در اعانه شرط نمی‌باشد ظاهر، عدم التزام به اعتبار قصد در مفهوم اعانه است؛ زیرا اعانه نمی‌تواند مشترک لفظی باشد که هم قید قصد داخل در عنوان آن باشد و هم نباشد و نمی‌توان تصویر جامعی از فعل بدون قصد در برخی موارد و فعل همراه با قصد در موارد دیگر داشت. (روحانی، ۱۷۸/۱٤) طبق نظر وی اعانه زمانی صادق است که معین مقدّمات فاعلیه فعل معان را فراهم سازد و به خاطر

همین است که تجارت تاجر با وجود علم او به اخذ عشر توسّط اعوان ظلمه حرام نمی‌باشد؛ نه این‌که به خاطر اعتبار قصد در مفهوم اعانه باشد. (همان، ١٧٨/١٤)

وی درباره عدم اعتبار وقوع معان‌علیه در خارج در مفهوم اعانه کلام شیخ انصاری را رد کرده و گفته است که اگر معان‌علیه در خارج واقع نگردد؛ اصلا اثمی صورت نگرفته است بلکه فقط از باب تجرّی[۲] معصیت کرده است. سپس وی با نیکو شمردن قول شیخ مبنی بر این که در صورت تحقّق حرام (وقوع معان علیه در خارج) عقاب، متعدّد نخواهد شد؛ می‌گوید در صورتی که معان‌علیه در خارج محقّق شود، دیگر بر فعل معین تجرّی صدق نمی‌کند بلکه در این‌جا حقیقتا معصیت صورت پذیرفته است در نتیجه یک عقاب و آن هم به خاطر اعانه بر اثم برایش متصوّر است. (همان، ١٧٩/١٤)

مازندرانی نیز مفهوم اعانه را به عرف حواله می‌دهد. (مازندرانی، ۱۱۷/۱) وی علم معین به این‌که معان علیه در صدد فعل حرام است را در تحقّق اعانه شرط می‌داند؛ چه همراه با قصد باشد چه نباشد. (همان، ۱۱۹/۱) البته وقوع معان علیه در خارج را هم شرط می‌داند زیرا به عقیده وی در صورت عدم تحقّق معان علیه دیگر عنوان اعانه بر اثم صدق نمی‌کند بلکه اعانه در جهت وصول به حرام صدق می‌کند که جز عنوان تجرّی عنوان دیگری بر آن صدق نمی‌کند. (همان، ۱۲۰/۱)

دسته‌بندی آرای فقها

با توجه به آن‌چه از اقوال فقها، بیان شد می‌توان نتیجه گرفت که در بیان مفهوم عرفی اعانه بر اثم اگرچه ظاهرا مفهوم بسیطی است اما تعاریف فقها بسیار مشتّت و متفاوت با یکدیگر است. فقهای متقدّم سعی‌شان بر این بود که معنا و مفهوم اعانه بر اثم را بیان نمایند صرف نظر از این که ضابطه عرفی برایان مطرح کنند. از زمان محقق اردبیلی بحث از ملاک و ضابطه عرفی مطرح شد (اردبیلی، ۲۹۸) و اولین کسی که برای آن ضابطه معرّفی کرد صاحب عناوین بود (مراغه‌ای، ٥٦٨/١) و البته پس از او این مساله رایج شد. در این بخش ابتدا مفهوم اعانه بر

---

۲. تجرّی به معنای این است که با وجود این که علم به تحقّق معصیت داریم، نافرمانی کرده و مرتکب آن عمل شویم اما از قضا چون علم ما مطابق با واقع نبوده است؛ معصیت در خارج صورت نپذیرفته است. (انصاری، فرائد الاصول، ۱/ ۳۷) حال در مورد این مساله نیز تجرّی مصداق پیدا می‌کند زیرا در صورتی که شخص با علم به وقوع معان علیه در خارج اقدام به اعانه دیگری نماید اگر معان علیه در خارج محقّق نشود تجرّی صورت پذیرفته است. البته در این مساله عدّه‌ای چون شیخ برای تجرّی تنها قبح فاعلی قائل‌اند نه قبح فعلی در نتیجه شخص را عاصی نمی‌دانند (انصاری، فرائد الاصول، ۴۹/۱) و بر عکس عدّه‌ای چون آخوند چنین شخصی را نیز عاصی می‌دانند. (آخوند خراسانی، ۲۵۹)

اثم از دیدگاه فقها را بیان نموده و پس از ذکر ادلّه سراغ ضابطه عرفی از معنی و مفهوم اعانه بر اثم از دیدگاه فقها می‌رویم. ملاک در تحقق اعانه بر اثم، تحقق عرفی آن است اما در صورت قصور فهم عرفی از مساله، فقها ملاک‌های دیگری را بیان می‌دارند که در ادامه بیان می‌گردد:

برخی فقها، فقط قصد معین را در تحقّق اعانه شرط می‌دانند (شهید ثانی، ۳/ ۱۲۳؛ کرکی، ۹/ ٤٧؛ انصاری، المکاسب، ۱/ ۱۳۳) و برخی دیگر علاوه بر آن، وقوع معان علیه در خارج را نیز شرط می‌دانند. (نراقی، ۷۹) دسته دیگر تنها عنصر اخیر را دخیل در مفهوم اعانه می‌دانند. (خویی، ۱/ ۱۷٦) برخی از آنان علم به وقوع حرام را محقّق اعانه بر اثم می‌دانند؛ چه قصد باشد چه نباشد؛ چه وقوع در خارج باشد چه نباشد. (ایروانی، ١٤ و ١٥؛ یزدی، ۱/ ۷) البته بسیاری از فقها برای مفهوم عرفی اعانه بر اثم ضابطه عرفی ارائه می‌دهند و در صورت قصور آن، قائل به یکی از اقوال فوق می‌شوند. (اردبیلی، ۲۹۸؛ انصاری، کتاب المکاسب، ۱۳۳/۱؛ مراغه‌ای، ٥٦٨/١؛ نائینی، منیة الطالب، ۱/ ۲۷)

با نگاهی به سیر تاریخی آرای فقها، می‌بینیم غالب فقهای بزرگی که ما از آن‌ها نقل قول کردیم قصد را داخل در مفهوم اعانه می‌دانند. هر چه به سمت فقه معاصر پیش می‌رویم مشاهده می‌شود که فقهای بیشتری به جای قصد، علم به ترتّب حرام را در مفهوم اعانه اخذ نموده‌اند که البته با توجیهاتی که بیان می‌دارند معلوم می‌شود مرادشان از علم همان قصد معین می‌باشد[۳]. (یزدی، ۱/ ۷؛ ایروانی، ١٤ – ١٥؛ مازندرانی، ۱/ ۱۱۹) ضمن این که در فقه معاصر، بیش از گذشته بر روی مدخلیت وقوع معان علیه در خارج در تحقّق مفهوم اعانه تکیه شده است؛ هرچند که تعداد آن‌ها زیاد نمی‌باشد.

چنان‌که اشاره شد فقها در مسأله مذکور برای صدق مفهوم اعانه، عرف را مرجع و مبنا قرار داده‌اند اما در جایی که ما نتوانستیم ملاکی برای مفهوم عرفی اعانه بر اثم ارائه دهیم؛ در رابطه با مدخلیت سه عنصر قصد، علم و وقوع معان علیه در خارج سه قول عمده در میان کسانی که به این مساله پرداخته‌اند دیده می‌شود:

۱– از ابتدا تا زمان سیّد یزدی تمامی فقهایی که به بررسی مفهوم اعانه پرداخته‌اند؛ عنصر قصد را داخل در مفهوم اعانه دانسته و دخالتی برای وقوع معان‌علیه در خارج در صدق مفهوم اعانه قائل نیستند. (شهید ثانی، ۳/ ۲۷۰؛ اردبیلی، ۲۹۸؛ کرکی، ۹/ ٤٧؛ سبزواری، ۱۳/ ۱۳۷؛

---

۳. نباید بین قصد به مفهوم شوق، انگیزه و داعی و قصد به مفهوم آخرین مرحله اراده که همان فعل اختیاری است خلط شود. قصدی که مورد نظر فقهاء بوده و داخل در مفهوم اعانه است، همان معنای اولی است که بدان اشاره شد.

انصاری، ۱/ ۱۳۳) بعد از سید یزدی و در میان فقهای معاصر نیز این نظریه بیشترین شهرت را دارد. (شیرازی، ۱/ ٥٠؛ نائینی، منیة الطالب ۱/ ۲۷؛ خمینی، ۱/ ۲۱۲؛ منتظری، ۲/ ۳۱۸)

۲- از زمان سید یزدی تعدادی از فقها عنصر علم را بدل از قصد، داخل در عنوان اعانه دانسته‌اند (یزدی، ۱/ ۷؛ ایروانی، ١٤) که البته در همین دوره نیز اکثرا قائل به عدم مدخلیت عنصر علم هستند.

۳- نراقی اولین نفری بود که در صدق مفهوم اعانه، قائل به مدخلیت وقوع معان‌علیه در خارج شد. (نراقی، ۷۹) این نظریه در بین معاصران او طرفداری نداشت اما به مانند مدخلیت علم به جای قصد در صدق مفهوم اعانه، این وجه نیز در بین فقهای معاصر از زمان مامقانی جا باز کرد (مامقانی، ۱/ ٥٨) و تنی چند از فقها نیز تا زمان حاضر ایشان را در این نظریه همراهی نموده‌اند. (خوئی، ۱/ ۱۷٦؛ تبریزی، ۱/ ۱۹۲؛ فاضل لنکرانی، ٤٥٧؛ مکارم شیرازی، ۱۱۱؛ روحانی، ١٤/ ۱۷۹) البته در بین فقهای معاصر نیز چنان‌که اشاره شد، اکثرا قائل به مدخلیت عنصر قصد و عدم مدخلیت وقوع معان‌علیه در خارج هستند.

بررسی ادله آرای فقها

در این بخش به دلائل مهم هر یک از اقوال مختصر اشاره‌ای می‌شود:

قول اول

۱- قائلان به مدخلیت عنوان قصد در مفهوم اعانه بر اثم پس از معنای لغوی اعانه[٤] که در آن عنصر قصد گنجانده شده است؛ دلیلشان مبتنی بر روایات باب است که علم را داخل در مفهوم اعانه بر اثم نمی‌داند (و باتوجه به این‌که احدی از فقها جز در موارد انطباق مفهوم اعانه بر اثم بر عرف، انجام مقدمات فعل معان بدون علم و قصد را اعانه بر اثم نمی‌داند؛ نفی یکی از این دو وجود دیگری را اثبات می‌کند.)[٥]:

مانند «روایة أبی کهمس قال: سأل رجل أبا عبد اللّه- علیه السلام- عن العصیر، الیان قال (ع): هو ذا، نحن نبیع تمرنا ممّن نعلم أنّه یصنعه خمرا» (حر عاملی، ۱۲/ ۱۷۰) و یا روایات

---

۴. امام خمینی در رابطه با عنصر قصد؛ اقرب را اعتبار آن، در صدق مفهوم اعانه می‌داند؛ زیرا ظاهر از اعانه شخص بر چیزی این است که بر تحقّق آن شیء مساعدت کند و پشتیبان فاعل آن فعل باشد و این هم زمانی صادق است که معان را در رسیدنش به تحقّق آن شیء کمک کند. (خمینی، المکاسب المحرمه، ۲۱۲/۱)

۵. مگر این‌که به مانند برخی از فقهاء، مفهوم قصد و علمی که دخیل در صدق عنوان اعانه است را یکی بدانیم.

دیگری که حضرت با وجود علم به صرف در کار حرام، فراهم سازی مقدمات آن را بلا اشکال دانسته‌اند. (وسائل، ۱۲/ ۱٦٩)

۲- سیره مسلمانان: سیره مستمرّه حاکی از معامله مسلمانان در طعام و نوشیدنی‌شان با کفّار حتّی در ماه رمضان است با این‌که آن‌ها علم به این دارند که کفّار از ثمن به دست آمده در اکل و شرب در این ماه استفاده می‌کنند با این‌که روزه نگرفتن در ماه رمضان حرام است. (عاملی، ۱۲۸/۱۲)

قول دوم

۱- روایات معارض با روایات قول اول که در آن وجود علم مانع از انجام مقدمات عمل حرام شده است:

«رواية عمرو بن حريث عن التوت أبيعه ممّن يصنع الصليب أو الصنم؟ قال: «لا.» (حر عاملی، ۱۲/ ۱۲۷)

پاسخ

مهم‌ترین وجه جمعی که برای این دسته از روایات آمده وجه جمعی است که شیخ آورده است که اعتقاد دارد روایات مانعه، بر کراهت دلالت می‌کند. (انصاری، المکاسب المحرمه، ۱۳۱/۱)

۲- اعانه از عناوین واقعیه است نه از عناوین قصدیه بنابراین عنصر قصد نمی‌تواند داخل در مفهوم اعانه باشد. (ایروانی، ۱۵) عمده دلیل طرفداران این قول همین است.

پاسخ

آ- اگرچه که اعانه از عناوین قصدیه نیست اما این به معنای عدم مدخلیت قصد در عنوان اعانه نیست بلکه از عناوین قصدیه نبودن اعانه به معنای عدم توقف صدق اعانه بر قصد عنوان اعانه است و این منافاتی ندارد که در تحقّق عنوان اعانه، قصد به ترتّب حرام از سوی معان لحاظ گردد. (منتظری، ۳۱۸/۲)

ب- برخی از طرفداران این قول معتقدند که معنی و مفهومی که از علم به وقوع حرام می‌شود همانی است که دیگر فقها به آن قصد می‌گویند و معتقدند که با وجود علم، قصد نیز محقق خواهد شد. (یزدی، ۷/۱؛ تبریزی، ٩٤)

اگر در روایاتی هم مفهوم اعانه بدون قصد لحاظ شده باشد اولا در تحقق اعانه بر اثم با موارد دیگر فرق قائلیم زیرا در اینجا مستند ما روایات و کلام فقها است. ضمن این‌که ممکن است روایتی مفهوم عرفی اعانه را لحاظ کرده باشد که ما در آن بحثی نداریم؛ زیرا کلام ما در جایی است که فهم عرفی معنا و مفهوم اعانه بر اثم برای ما روشن نباشد.

قول سوم

عرف در صورت عدم وقوع معان‌علیه حکم به عدم صدق اعانـه مـی‌دهـد. عـرف در ایـن مواقع نمی‌گوید «اعان» بلکه می‌گوید «اراد اعانته علیـه». (مامقـانی، ۱/ ۵۸؛ تبریـزی، ۹۲/۱) در صورتی که معان‌علیه در خارج تحقّق نیابد دیگر اثمی نیست که اعانه بر آن، صدق کند. (مکارم شیرازی، ۱۱۱) بلکه عنوان تجرّی بر آن، صدق مـی‌کنـد. (روحـانی، ١٤/ ۱۷۹؛ مازنـدرانی، ۱/ ۱۲۰)

پاسخ

در پاسخ به این قول هم به دیدگاه عرفی مراجعه مـی‌شـود. وقتـی شخصـی دیگـری را در رسیدن به معصیتی یاری می‌رساند در همان زمان به او معین بر اثم و معصـیت گفتـه مـی‌شـود بدون این‌که منتظر تحقق معان‌علیه در خارج باشیم و این همان نظر عرفی است که ملاک ما در مساله است. اگر ما در صدق معنای اعانه بر اثم، معتقد به تحقق معان‌علیه در خـارج باشـیم در واقع به این معتقد شده‌ایم که وقوع معان‌علیه در خارج، به عنوان شرط متاخّر در تحقّق معنـای اعانه است که هیچ کس قائل به آن نیست. (خمینی، ۱/ ۲۱۱) ضـمن ایـن‌کـه در هـیچ یـک از نصوص، حرمت اعانه بر اثم را منوط به تحقّق آن در خارج نساخته است و همین کـه شـخص از معصوم (ع) در رابطه با انجام مقدمات فعل حرام از سوی معان (مثـل فـروش چـوب بـرای تولید بت و یا فروش انگور برای تهیه شراب) سوال می‌پرسد، معصوم (ع) بدون موقوف کردن آن به تحقّق در خارج، ان را جایز ندانسته‌اند. (حرّ عاملی، ۱۲/ ۱۲۷) بنابراین چون اینجا نـص خاص داریم، حرمت آن از باب نصّ خاص است نه از باب تجرّی.

ضابطه عرفی تحقق اعانه بر اثم

با نگاه به آرای فقها متقدم و متاخر می‌بینیم که ضابطه‌هایی که برای تحقق عرفـی اعانـه بـر اثم ارائه نموده‌اند؛ اگرچه در لفظ متفاوت است ولی بازگشت همگی به یک ضابطه است. بنا بر نظر فقها، اعانه بر اثم زمانی صادق است که عرفاً اعانه صدق نماید. حال برای ضابطه عرفی آن، اظهار نظرهای مختلفی نموده‌اند که با دقت در آن‌ها معلوم می‌شود که بازگشتشان به یک مفهوم است، اگرچه که در نحوه بیان آن تفاوت است.

شهید ثانی فروش سلاح به دشمنان دین را در صورتی مصداق اعانه بـر اثـم مـی‌دانـد کـه دشمن یا در حال جنگ باشد و یا در حال آمادگی برای جنگ. (شـهید ثـانی، مسـالک الافهـام، ۱۲۳/۳)

محقق اردبیلی اولین کسی است که برای رسیدن به مفهوم اعانه بر اثم، بیان ضابطه عرفی را

مطرح نموده است اگرچه خود ملاکی برای آن ذکر نکرده (اردبیلی، ۲۹۸) هرچند قبل از او شهید اول در قالب مثال به آن توجه نموده است. مثال محقق اردبیلی جایی است که ظالمی از شخصی چوب می‌خواهد تا دیگری را بزند؛ در این‌جا صرف اعطاء چوب توسّط معین صدق می‌کند که اعانه محقّق شده است ولو معین، قاصد بر این امر نباشد. (همان)

ضابطه عرفی صاحب عناوین برای تحقق مفهوم عرفی اعانه، فعل و عملی است که آنقدر به اعانه نزدیک است که جزء آن به شمار می‌رود. مثل وزراء، عمال و جنود ظلمه. (مراغه‌ای، ٥٦٨/١)

البته کلام ایشان نیز قابلیت آن را دارد که برگرفته از کلام شهید ثانی یا محقّق اردبیلی بدانیم؛ زیرا شهید که فرمود بیع سلاح به دشمنی که در حال جنگ یا آماده سازی برای جنگ است بدون قصد به دلیل مساعدت و یاری رساندن به حرام، حرام می‌باشد ممکن است به دلیل نزدیکی انطباق این عمل بر اعانه بوده باشد. هم چنین در کلام و مثال صاحب عناوین در این باره می توان قائل به صدق عرفی شد؛ تنها فرقش این است که ایشان برای این صدق عرفی ضابطه‌ای بیان نکرده در حالی که محقّق اردبیلی ضابطه‌ای آورده و تنها به ذکر مثال مفهم، اکتفا نموده است.

شیخ انصاری با تفاوت قائل شدن بین مقدّمه‌ای که منحصر در رسیدن به حرام است و مقدّمه‌ای که چنین نیست می‌گوید مقدّمه‌ای که فایده و منفعتش منحصر در حرام است؛ اعانه بر آن، اعانه بر حرام و اثم است. (انصاری، کتاب المکاسب، ١٤٠/١) مثالی که ایشان می زند عیناً همان مثال محقق اردبیلی است. (همان)

این‌که شیخ انصاری ضابطه عرفی در مفهوم اعانه را در مقدّمه‌ای می‌داند که فایده‌اش در حرام باشد؛ همان صدق عرفی در کلام محقّق اردبیلی است که ایشان برای آن ضابطه‌ای بیان ننموده است. ضابطه‌ای که شهید ثانی آن را به بیان دیگری و مثال دیگری آورد یعنی بیع سلاح به دشمنان دینی که در حال جنگ یا آماده‌سازی برای جنگ می‌باشند. در آن‌جا نیز شهید می‌توانست ضابطه «مقدّمه‌ای که فایده‌اش منحصر در حرام است» را بر مثالش منطبق سازد. هم چنین این ضابطه نیز مشابه ضابطه صاحب عناوین است که نزدیکی عمل به اعانه را مصداق اعانه دانسته است؛ زیرا در جایی که قصد نباشد و مقدّمه فراهم شده از سوی معین منحصر در حرام باشد، ضابطه صاحب عناوین صدق می‌کند تنها با این تفاوت که ضابطه شیخ انصاری روشن‌تر وشفاف‌تر از ضابطه بیان شده از سوی صاحب عناوین است.

میرزای نائینی معتقد است اگر فعل معین آخرین جزء از سلسله مقدّمات موجبه حرام باشد به طوری که به محض وقوع آن، حرام انجام خواهد شد؛ در این صورت فعل معین حتّی بدون

قصد، مصداق اعانه بر اثم خواهد بود. (نائینی، منیة الطالب، ۱/ ۲۷) در واقع این تفصیلی است بین مقدّمات قریبه و بعیده و شاید بتوان آن را این گونه تعبیر نمود که مراد از مقدّمات قریبه که بدون دخالت قصد، محقّق مفهوم اعانه می‌باشد؛ همان مقدّماتی است که فایده‌اش منحصر در حرام می‌باشد و بازگشت آن هم به ملاکی است که شیخ ارائه داده بود.

فاضل لنکرانی در رابطه با ضابطه مفهوم عرفی اعانه بر اثم معتقد است که اعانه باید فعل مشرف بر حرام باشد و عمل معین مکمّل علّت تامّه تحقّق حرام باشد به طوری که عرفاً اعانه صدق کند اگرچه که معین قصد ترتّب حرام را نداشته باشد. (لنکرانی، ٤٥٧) کلام وی در واقع تعبیر دیگری است از ملاک و ضابطه میرزای نائینی یعنی تفاوت بین مقدمات قریبه و بعیده؛ زیرا مشرف بر فعل حرام همان مقدمه‌ای است که به محض وقع آن، حرام انجام خواهد شد.

بنا بر نظر آقای مکارم در صدق اعانه لازم است که مقدّمه‌ای که معین ایجاد می‌کند از مقدّمات قریبه باشد؛ یعنی این طور نباشد که بین فعل معین و فعل معان، واسطه‌های مختلفی باشد. (مکارم شیرازی، ۱۱۱) این ملاک و ضابطه همانی است که میرزای نائینی بیان نموده است.

واضح‌ترین ضابطه از مفهوم عرفی اعانه بر اثم همانی است که شیخ اعظم بیان کرد. این برداشت هیچ تفاوت ماهوی با آن‌چه سایر فقها ارائه نموده‌اند – مخصوصاً فقهای معاصر – ندارد و ما فقط به خاطر سادگی این ملاک، آن را بر سایر ملاک‌ها ترجیح می‌دهیم. با نگاه به مثال‌هایی که هر یک از فقها در رابطه با ضابطه عرفی اعانه بر اثم آورده‌اند – که امکان تکرار همه آن امثله در این بخش نبود و در جای خود آورده شده است– متوجه وحدت ضابطه نزد همه آن فقها می‌باشیم؛ زیرا تمامیان مثال‌ها بر تمامی این ضوابط قابل انطباق است.

در واقع آن چیزی که این آرا را به هم نزدیک می‌کند این نکته است که ضابطه عرفی در رابطه با این‌که بر یک عمل چه زمانی عنوان اعانه بر اثم صدق می‌کند نزد همه یکی است و آن، جایی است که عرفاً این عمل منجر به حرام گردد. بازگشت تمام ضابطه‌ها به همین نکته است و تنها ادبیات بیان آن‌ها با یکدیگر متفاوت است. برای همین است که هیچ یک از فقها، ضابطه عرفی دیگری را ردّ ننموده است و تنها سعی بر ارائه ضابطه‌ای ساده‌تر و ملموس‌تر نسبت به سایر آرا داشته‌اند.

هدف از بیان سیر تاریخی آرای فقها در رابطه با مفهوم اعانه بر اثم این بود که معلوم گردد بازگشت ملاک فقها در رابطه با مفهوم عرفی اعانه بر اثم یکی است البته با تفاوت در نحوه بیان. از طرفی هرچه به سمت معاصر پیش می‌رویم – از زمان میرزای نائینی تا کنون– ملاک و

ضابطه رنگ واحدی به خود گرفته است و این به خـاطر ایـن اسـت کـه مقتضـیات زمـانی در معرّفی ضابطه عرفی موثّر است. (سبحانی، دراسات ٤٣)

دلیل تفاوت آرا

همان‌طور که قبلا بیان شد اگرچه که غالب به اتفاق فقها، تعریفشـان از اعانـه را مسـتند بـه فهم عرفی می‌کنند اما اختلاف آرا در این فهم عرفی بسیار زیاد است. دلیل این اخـتلاف آرا بـه خاطر آن است که در فقه و اصول ما ضابطه‌ای برای فهم عرفی بیان نشده اسـت. البتـه در ایـن بین برخی فقها اصلا برای مفاهیم عرفی ضابطه‌ای دقیق که در تمام موارد گره‌گشا باشـد؛ قائـل نیستند و معتقدند که عرف خود، مفاهیم را بر مصادیقش منطبـق مـی‌کنـد. (سـبحانی، المختـار ٤١٤)

البته دلیل دیگری که برای تفاوت آرای فقها در متفاهم عرفی مـی‌تـوان بیـان کـرد؛ تفـاوت مقتضیات و ازمنه و محیط‌هایی است که فقها در آن رشد نموده و با آن‌هـا برخـورد داشـته‌انـد. سبحانی در کتاب دراساتش به هنگام بحث از خیـار غـبن و مـلاک کشـف قلّـت و کثـرت در تفاوت قیمت‌ها می‌گوید که مرجع در این رابطه عرف است اما نظـر عـرف از وجـوه مختلفـی متفاوت است که از جمله آن‌ها ویژگی‌های بیع و اختلاف زمان و مکان‌ها است. (همان، ٤٣)

محمدتقی حکیم نیز در کتاب اصولی‌اش می‌نویسد: «در مواردی که در تشخیص مفاهیم، به عرف مراجعه می‌شود تفاوت احکام را شاهد هستیم که به خاطر تفاوت موضوعاتی اسـت کـه ناشی از اختلاف عرف با توجه به اختلاف زمان‌ها و محیط‌ها است.»(حکیم، ٤٠٨)

این مطلب در مسأله ما نیز نمود پیدا می‌کند. چرا که اولا ضابطه‌ای از مفهوم عرفی در فقـه و اصول ما بیان نشده است تا بتوانیم با استمداد از آن‌ها ضابطه‌ای برای مفهوم عرفی اعانه پیـدا کنیم. ثانیا با نگاه به سیر تاریخی آرای فقها، روشن می‌شود که تفاوت زمانی و مکـانی کـه بـین فقها بوده است؛ تاثیر بسیاری بر این تفاوت آرا گذاشته است. به طوری که بـرای فـرار از بیـان این ضابطه‌ها عدّه‌ای از فقها ملاک در مفهوم اعانه را مواردی دانسته‌انـد کـه فهـم عـرف بـر آن منطبق باشد. (اردبیلی، ٢٩٨) ضمن این که فقها در هر مساله‌ای که در آن به فهم عـرف رجـوع می‌کنند–مثل بحث زکات، خیار غبن و مانحن فیه– سعی در ارائـه مـلاک در آن مـورد خـاصّ دارند بدون این‌که آن را قابل تعمیم در تمام ابواب فقهی بدانند.

جمع‌بندی آرا

اگر بخواهیم از مجموع آرای فقها در این زمینه به یک جمع‌بندی برسیم آن، این است که در تحقّق مفهوم اعانه باید به عرف مراجعه نمود تا ببینیم عرف چه مواردی را تحت این عنوان می‌گنجاند. ضوابطی که فقها در مورد صدق عرفی آورده‌اند بسیار مشابه یکدیگر است و شاید مناسب‌ترین آن‌ها همان ملاک و ضابطه شیخ باشد که اگر مقدّمه‌ای منحصر در حرام باشد؛ اعانه بر آن مصداق اعانه بر اثم خواهد بود ولو این که معین در فعلش قاصد نباشد. حال اگر متفاهم عرفی بر ما روشن شد که همان اعانه بر اثم خواهد بود والّا در شناخت مفهوم اعانه باید به قدر متیقّن آن بسنده کرد که همان قاصد بودن معین است که پیش از این در ملاک بودن آن در صورت قصور فهم عرفی سخن به میان آمد.

نتیجه‌گیری

قاعده اعانه بر اثم با توجّه به مویّداتی که از قرآن، روایات و دلیل عقل دارد؛ غیر قابل خدشه می‌باشد. با توجّه به این‌که اعانه از جمله موضوعات خارجیه است برای پی بردن به مفهوم آن، باید به عرف مراجعه نمود. به خاطر نبود ملاک واحد در رابطه با مفهوم عرفی، فقهای شیعه از ابتدا تا کنون ضوابط مختلفی در مورد مفهوم عرفی اعانه ارائه داده‌اند که البته با وجود تفاوت در بیان، قابل انطباق بر یکدیگر است. با توجه به آن چه که از بررسی کلام فقها و ادلّه‌شان بیان شد به نظر می‌رسد هر کجا که به صدق عرفی اعانه یقین وجود داشت؛ در آن جا اعانه بر اثم صادق است و هر جا که فهم عرفی آن بر ما محل شک و شبهه بود؛ ملاک در قاصد بودن معین است تا اعانه بر اثم صدق کند. در نتیجه وقوع معان‌علیه در خارج شرط نخواهد بود. از آرای فقها چنین برداشت می‌شود که بهترین ملاک برای صدق عرفی اعانه بر اثم، انحصار مقدمه‌ای که دیگری در مورد آن یاری رساننده؛ در حرام است و این ضابطه ضمن بساطت معنی، قابل انطباق بر ضوابط دیگری است که در این مورد بیان گردیده است.

منابع

ابن ابی جمهور، محمد بن زین‌الدین، ***عوالی اللآلی العزیزیة***، قم: دار سید الشهداء وللنشر، ١٤٠٥ ق.
ابن ادریس، محمد بن احمد، ***السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی***، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ١٤١٠ ق.
ابن منظور، محمّد بن مکرم، ***لسان العرب***، بیروت: دار صادر، ١٤١٤ ق.
انصاری، مرتضی بن محمّد امین، ***کتاب المکاسب***، قم: مجمع الفکر الاسلامی، ١٤٣١ ق.
ایروانی، علی، ***حاشیه المکاسب***، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ١٤٠٦ ق.
آخوند خراسانی، محمد کاظم بن حسین، ***کفایة الاصول***، قم: موسسه آل البیت (ع)، ١٤٠٩ ق.

بجنوردی، حسن، ***القواعد الفقهية***، قم: نشر الهادی، ١٤١٩ ق.

تبریزی، جواد، ***ارشاد الطالب الی التعليق علی المکاسب***، قم: موسسه اسماعیلیان، ١٤١٦ ق.

جمعی از مولّفین، ***مجله فقه اهل البیت***، قم: موسسه دائره المعارف فقه اسلامی، بی‌تا.

حسینی مراغی، عبدالفتاح بن علی، ***العناوين الفقهية***، بی‌جا، بی‌تا.

حکیم، محمدتقی، ***الاصول العامّه***، نجف: المجمع العالمی لاهل البيت عليهم السلام، ١٤١٨ ق.

خمینی، روح الله، ***المکاسب المحرّمه***، قم: موسّسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، بی‌تا.

__________، ***کتاب البیع***، قم: موسّسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، بی‌تا.

خویی، ابوالقاسم، ***مصباح الفقاهه***، بی‌جا، بی‌تا.

رشتی، حبیب‌الله بن محمدعلی، ***التعليقه علی مکاسب الشيخ الانصاری***، قم: مجمع الذخائر الاسلاميه، ١٣١٦ ق.

روحانی، محمد صادق، ***فقه الصادق (ع)***، قم: دار الکتاب، ١٤١٢ ق.

سبحانی، جعفر، ***المختار فی احکام الخيار***، قم: موسّسه اما صادق علیه السلام، ١٤١٤ ق.

__________، ***دراسات موجزة فی الخيارات و الشروط***، قم: المرکز العلمی للدراسات الاسلاميه، ١٤٢٣ ق.

سبزواری، عبد الاعلی، ***مهذّب الاحکام فی بيان الحلال و الحرام***، قم: دفتر آیه الله سبزواری، ١٤١٣ ق.

سیفی، علی‌اکبر، ***مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهية الاساسية***، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ١٤٢٥ ق.

شهید اول، محمد بن مکی، ***القواعد و الفوائد***، قم: کتابفروشی مفید، ١٤٠٠ ق.

شهید ثانی، زین الدّین بن علی، ***مسالک الافهام الی تنقيح شرائع الاسلام***، قم: موسسه المعارف الاسلاميه، ١٤١٣ ق.

شهیدی تبریزی، میرفتاح، ***هداية الطالب الی اسرار المکاسب***، تبریز: چاپخانه اطلاعات، ١٣٧٥ ق.

شیرازی، محمد تقی، ***حاشية المکاسب***، قم: منشورات الشریف الرضی، ١٤١٢ ق.

صاحب جواهر، محمد حسین بن باقر، ***جواهر الکلام فی شرح شرائع الاسلام***، بیروت: دارالاحیاء و التراث العربی، بی‌تا.

طباطبایی قمی، تقی، ***الانوار البهية فی القواعد الفقهيه***، قم: محلّاتی، ١٤٢٣ ق.

طباطبائی کربلایی، علی بن محمدعلی، ***رياض المسائل فی تحقيق الاحکام بالدّلائل***، قم: موسّسه آل البیت (ع)، ١٤١٨ ق.

طوسی، محمد بن حسن ***المبسوط فی فقه الاماميه***، تهران: المکتبه المرتضویه، ١٣٨٧ ق.

عاملی غروی، جواد بن محمد، ***مفتاح الکرامه فی شرح قواعد العلّامه***، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ١٤١٩ ق.

عبد الرحمن، محمود، ***معجم المصطلحات و الالفاظ الفقهیه***، بی‌جا، بی‌تا.

علامه حلّی، حسن بن یوسف، ***تذکره الفقهاء***، قم: موسّسه آل البیت (ع)، بی‌تا.

________________، ***مختلف الشیعه فی احکام الشریعه***، قم: اسلامی، ۱۴۱۳ ق.

فاضل موحدی لنکرانی، محمد، ***القواعد الفقهیة***، قم: چاپخانه مهر، ۱۴۱۶ ق.

کاشف الغطاء، حسن بن جعفر، ***انوار الفقاهة***، نجف اشرف: موسسه کاشف الغطاء، ۱۴۲۲ ق.

کاشف الغطاء، محمد حسین، ***تحریر المجلة***، نجف: المکتبه المرتضویه، ۱۳۵۹ ق.

کاشف الغطاء، مهدی، ***احکام المتاجر المحرّمة***، نجف: موسسه کاشف الغطاء، ۱۴۲۳ ق.

کلینی، محمّد بن یعقوب، ***الکافی***، تهران: دار الکتب الاسلامیه، ۱۴۰۷ ق.

مامقانی، عبدالله، ***غایه الآمال فی شرح کتاب المکاسب***، قم: مجمع الذخائر الاسلامیه، ۱۳۱۶ ق.

مجلسی، محمد باقر بن محمد تقی، ***بحار الانوار***، بیروت: موسسة الطبع و النشر، ۱۴۱۰ ق.

محقّق حلّی، جعفر بن حسن، ***شرائع الاسلام فی مسائل الحلال و الحرام***، قم: موسّسه اسماعیلیان، ۱۴۰۸ ق.

محقق کرکی، علی بن حسین، ***جامع المقاصد فی شرح القواعد***، بی‌جا، ۱۴۱۱ ق.

مرعشی، محمد حسن، ***دیدگاه‌های نو در حقوق***، تهران: میزان، ۱۴۲۷ ق.

مقدس اردبیلی، احمد بن محمد، ***زبده البیان فی احکام القرآن***، تهران: المکتبة الجعفریه، بی‌تا.

مکارم شیرازی، ناصر، ***القواعد الفقهیه***، قم: مدرسه امام امیرالمومنین (ع)، ۱۴۱۱ ق.

منتظری، حسین‌علی، ***دراسات فی المکاسب المحرمة***، قم: نشر تفکر، ۱۴۱۵ ق.

نائینی، محمد حسین، ***فوائد الاصول***، بی‌جا، بی‌تا.

______________، ***منیة الطالب فی حاشیه المکاسب***، تهران: المکتبه المحمدیه، ۱۳۷۳ ق.

نجفی تبریزی، محمد حسین، **تحلیل الکلام فی فقه الاسلام**، تهران: امیر قلم، ۱۴۱۳ ق.

نراقی، احمد بن محمّد مهدی، ***عوائد الایام فی بیان قواعد الاحکام***، بی‌جا، بی‌تا.

همدانی، رضا بن محمد هادی، ***حاشیة کتاب المکاسب***، قم: موسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۶ ق.

یزدی، محمد کاظم بن عبدالعظیم، ***حاشیة المکاسب***، قم: موسسه اسماعیلیان، ۱۴۲۱ ق.